

İbn Rüşd'ün Heyûlânî Aklın Faal Akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi

The Evaluation of Averroes' Doctrine of Conjunction of Material Intellect with Agent Intellect and Their Identity in the Context of Thomas Aquinas' Criticism

MEHMET ATA AZ 

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Received: 30.10.2018 | Accepted: 27.03.2019

Abstract: This study aims to highlight that why and how much the views of Averroes and Thomas Aquinas, who formed their own doctrines of intellect on Aristotle's intellect doctrine, differentiate on the possibility of material intellect conjunction with agent intellect and their identity. Averroes partly adopted the view of Ancient Greek commentators -Alexander of Aphrodisias, Themistius- and Ibn Bajja's agent intellect thesis and he argues that the agent intellect is external, eternal and one, its conjuncts with each individual through intelligible. Nevertheless, Aquinas argued that the agent intellect is united to the soul as its faculty and it numerically multiplied according to the number of individuals. Aquinas, who agrees with Averroes for the abstraction and actualization of intelligible, has criticized Averroes' separate and one agent intellect doctrine from two points: The first one is that the agent intellect is not a separate, single and common intellect, and the second it if separate intellect conjunct with individuals through intelligible it will not suffice to make each individual understand per se. Therefore, in order for the individual to be per se understand, the agent intellect should not be a discrete, transcendent, and a single intellect, but an actual aspect of faculty of the individual intellectual soul.

Keywords: Averroes, Thomas Aquinas, agent intellect, intelligible, conjunction, identity.



© Az, M. A. (2019). T İbn Rüşd'ün Heyûlânî Aklın Faal Akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9 (1), 13-38.

Giriş

İbn Rüşd ve Aquinas arasında, faal aklın mevcudiyeti, mahiyeti ve nefis ile ilişkisi hususunda ciddi farklılıklar bulunmaktadır. İbn Rüşd, Aristo'nun ve şarihlerinin faal akıl tanımına daha sadık kalırken, Aquinas ise benimsediği teolojik ve metafiziksel kaygılar nedeniyle faal akli nefsin akletme melekesine indirgemıştır. Her iki düşünürün faal aklın mahiyeti ve ittisalin imkanına dair görüş farklılığının arka planında -İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi (İbn Rüşd, 1950: 119)- Aristo'nun, aklın bedenden farklı gerçekliğe sahip olabileceğine dair ifadeleri, faal aklın mahiyeti ve bireysel nefisle ittisalinin imkânı ve mahiyetini tam anlamıyla açıklığa kavuşturmaması; bilfiil aklın (nous poietikos) ezeli, ayrılabilir, değişmez, gayri maddi ve ölümsüz niteliklerinden (Aristo, 1907: III.5, 430a 16-23) tam olarak neyi kast ettiği; nefsin diğer kuvvelerinden sadece tanımsal olarak mı yoksa varoluşsal olarak da mı farklılaştığına dair izahlarının farklı yorumlara mahal verecek muğlaklıklar ve noksanlıklar barındırmasıdır (Aristo, 1907: III.5, 430a 14-23; 1988: XII.3, 1070a 24-26; Dönmez, 2009: 122-23). Bilfiil akli ezeli, ayrık ve gayri maddi olarak tanımlaması, bu aklın ay üstü alemdeki Faal Akıl ile aynı akıl olup olmadığı, onla nasıl bir ilişkisi olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Afrodisyaslı İskender, Themistius, Theophrastus ve İbn Bacce gibi önemli şarihlerin Aristo'nun akıl tanımındaki bu muğlaklığı giderecek makul izahlarda bulunamamaları, İbn Rüşd ile Aquinas'ın her iki aklın mahiyeti ve nefisle ilişkisine dair farklı bir izahlarda bulunmalarına zemin hazırlamıştır.

Bu çalışmamızda, İbn Rüşd ile Aquinas'ın faal aklın mahiyeti ve gerçekliğine dair görüşlerini karşılaştırıp değerlendirdikten sonra, İbn Rüşd'ün heyûlânî aklın faal akıl ittisalinin imkanı ve mahiyetine dair görüşlerini Aquinas'ın eleştirileri bağlamında değerlendireceğiz. Heyûlânî aklın nefsin bir kuvvesi olup olmadığına dair her iki düşünür arasındaki görüş farklılığı çalışmamız dışında kaldığından, Aquinas'ın İbn Rüşd'ün akılların birliği ve müşterekliği teziyle ilgili eleştirilerine değinmeyeceğiz.



I

Aristo'nun, tabiatta var olan her şeyde bilkuvvelik-bilfillik bulunmasına benzer şekilde insan nefsinin de akledilebilirleri kabul eden (bilkuvve) ve onları meydana getiren (bilfiil) olmak üzere iki temel ilke bulunduğu (Aristo, 1907: III.5, 430a 14-15) görüşünü İbn Rüşd, '*Nefsimizde iki fiil bulunmaktadır. Bunlardan ilki, akledilirleri meydana getiren, diğeri de akledilirleri kabul edendir. Akledilirleri meydana getirmesi nedeniyle ilki faal (akıl), diğeri de akledilirleri kabul etmesi nedeniyle münfail (akıl) olarak isimlendirilir ve aslında o zatında tek bir akıldır.*' (İbn Rüşd, 2002: 112) şeklinde izah etmiştir. Aristo'nun, '*nefste/nefsin içinde*' (Aristo, 1907: III.5, 430a 10-25, III.2 413b 24-28) ifadesini İbn Rüşd, Aquinas'ın yorumunu destekler mahiyette her iki aklın işlevinin nefsimizde bulunduğu ve irademiz dahilinde fiilde buldukları şeklinde yorumlamıştır (İbn Rüşd, 2009: 395). Zira bireyin bizatihi fiilde bulunan bir varlık olabilmesi için münfail akıl kadar akledilir suretleri soyutlayan ve bilfiil hale getiren bilfiil aklın da nefste bulunması ve akletme fiilinin ilkeleri olması gerekmektedir. Ancak nefste yer almalarını, Aquinas'ın iddia ettiği gibi aklın nefsin bir kuvvesi olması (Aquinas, 1968: 28, 37; 1999:348; 2009:68, 62; 2013: 284) şeklinde değil de, akledilirlerin soyutlanması ve bill hale gelmesi sürecinde ayrıklıktan bireyle sonradan içsel bir şekilde birleşmesi şeklinde izah etmiştir (İbn Rüşd, 2009: 127, 388, 351). İlahi ve ezeli semavi aklın nasıl oluyor da insan nefsinde yer alabildiği sorusunu İbn Rüşd, akledilirlerin soyutlanması ve bilfiil hale getirilmesi, faal aklın bilkuvve haldeki heyûlânî akli bilfiil hale gelme sürecindeki faal aklın rolü ve işlevi üzerinden izah etmiştir (İbn Rüşd, 2009 351, 306, 350).

İbn Rüşd, Aristo'nun aklın tanımında kullandığı beden ve bedensel kuvvelerden *ayrılabilmesi* (yufâriku), kabul ettiği suretler nedeniyle *değişmemesi* ve kabul ettiği suretlerle *karışmaması* (la muhâlata) anlamındaki üç tanımlayıcı ifadeden hareketle, faal aklın nefsten ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olan ilahi ve semavi bir akıl olduğu sonucuna varmıştır (İbn Rüşd, 2009: 300-3, 296-98, 351, 304; 2002: 116). Faal akıl, bilkuvve akli bilfiil hale getirerek (İbn Rüşd, 2009: 349), mütehayyile kuvvesindeki bilkuvve akledilirleri bilfiil hale getiren (İbn Rüşd, 2009: 350) ve heyûlânî aklın onları kabulüne imkân tanınması nedeniyle bireylerde akletme fiilini gerçekleştiren ilke/suret şeklinde izah etmiştir (İbn Rüşd, 2009: 360, 299,



399; 2002: 116). Aquinas ise, Aristo'nun maddi şeylerin maddelerinden bağımsız daimi bir tabiata sahip olmadığını kabul etmesi nedeniyle onlara bilfiil gerçeklik kazandıracak faal akıl gibi bilfiil bir akla ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Ancak bilkuvve haldeki tabiata bilfiillike kazandıracak bilfiil aklın aklın aşkın ve ayrıık olmasına gerek olmadığını belirlemiştir. İbn Rüşd'ün aşkın olmakla birlikte bilme sürecinde içkinleşen faal akıl anlayışını eleştirerek faal aklın ayrıık değil tamamen akli nefsin bir kuvvesi olduğunu ileri sürmüştür (Aquinas, 1949a: 115, 123; 2009: 67-8, 62). İbn Rüşd, her iki aklın ayrıık birer cevher olmaları nedeniyle oluş ve bozuluşa tabi olmadıklarını, ezeli olduklarını savunurken (İbn Rüşd, 2009: 322); Aquinas ise, ilahi ve ezeli nefsin kuvvesi olması hasebiyle faal aklın ayrıık ve ezeliğinin nefsin akleden yönünün ezeliği şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir (Aquinas, 1999: 369-70; 1968: 38-9).

İbn Rüşd'e göre faal akıl, nefsin akletme kuvvesinin farklı bir yönü olması durumunda, faal aklın maddi suretlerden akledilirleri soyutlaması ve onları bilfiilleştirmesi kadar zatı itibariyle bilkuvve halden bilfiilliği geçişi sağlaması da söz konusu olmayacaktır. Zira akledilirleri kabul etme istidâdı olan heyûlânî aklın kendi kendini bilfiilleştirmekten aciz iken bilkuvve akledilirleri bilfiilleştirmesi mümkün değildir (İbn Rüşd, 2009: 353). Bundan dolayı, onu bilfiilleştirerek sureti/yetkinliği olacak, her daim bilfiil harici bir aklın bulunması gerekir, ki bu faal akıldır (İbn Rüşd, 2009:302-3). Diğer bir ifadeyle, bilkuvve heyûlânî aklın bilfiillige geçişinin mutlaka her daim bilfiil bir faili gerektirdiğini söyleyerek, ayrıık faal aklın mevcudiyetini kanıtlamaya çalışmıştır (İbn Rüşd, 1950: 88-9; 2002: 116; 1982: 52) Buna göre faal akıl, suretlerin soyutlanmasını sağlayan, mütehayyile kuvvesindeki akledilirleri bilfiil hale getiren ve heyûlânî aklın akledilirleri kabul etmesine imkân tanıyarak bireylerin akletmesini sağlayan heyûlânî aklın yetkinliği/suretidir (İbn Rüşd, 2009: 360, 299, 321).

Aristo'nun bilfiil akla ilişkin kullandığı ayrıık (*separabilis*), karışmaz (*immixtur*) ve etkilenmez (*impassibilis*) gibi tanımlayıcı niteliklerin, bilfiil aklın ayrıık semavi bir akıl şeklinde yorumlanmaması gerektiği uyarısında bulunan Aquinas, Aristo'nun bundan kastının faal aklın tabiatı ve işleyişi bakımından beden ve bedensel uzva ihtiyaç duymadan fiilde bulunabilmesi, organik fiziksel bedenin ilk yetkinliği olmaması, bu yönüyle de bedenin ve nefsin diğer kuvvelerinden farklılaşması olduğunu belirtir (Aquinas,



1999: 366, 348; 1968: 29-30; 1949a:105, 118-19). Bilfiil akıl, bilkuvve halde bulunan renkleri bilfiil hale getiren ışık gibi bilkuvve akledilirleri bilfiile akledilirlerle dönüştüren akli nefsin bir melekesidir (Aquinas, 1968: 44; 2009: 62, 67). Aristo'nun De Anima eserinin III.4 bölümünde ele aldığı akıl, İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi akli nefsinden tamamen farklı, ay üstü alemde bulunan ayrı bir cevher değildir. Akıl, bedenle karışmayan, fiillerinde bedensel bir uzuv kullanmayan, dolayısıyla değişime tabi olmayan bir tabiata sahiptir (Aquinas, 1999: 344, 346-48; 1956: 252, 254). İbn Rüşd'ün iddiasının akisne, akledilirler ayrı bir akıl tarafından değil mümkün akıl gibi nefsin akletme kuvvesinin bilfiil yönü tarafından gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle, bilkuvve akıl ayrı bir aklın müdahillğine gerek kalmadan nefis ve beden akledilirleri soyutlayarak bilfiilleşebilir. Aquinas, İbn Rüşd'ün iddiasının, Aristo'nun eserinin hiçbir yerinde aklın tabiatını tanımlarken ve nefis ile ilişkisini belirlerken aklın semavi ayrı bir cevherler gibi beden ve nefsten tamamen ayrı ve harici gerçekliği olan bir cevher olduğunu belirtmemesi (Aquinas, 1968: 42; 1999: 350; 1956: 254); ayrı aklın akledilirler üzerinden bireyle birleşmesinin imkansız olması ve nefis dahil herşeyin bilfiil nedeninin Tanrı olduğunu ifade eden Katolik imanı bağdaşmaması nedeniyle reddetmiştir (Aquinas, 1949a: 123). Ona göre İbn Rüşd, Aristo'yu bu izahından hareketle maksadının dışında sapkın bir şekilde şerh ederek akla ontolojik gerçeklik atfetmiştir (Aquinas, 1968: 25; Dönmez, 2009: 156).

Aquinas, İbn Rüşd'ün ayrı akıl anlayışının iki kaçınılmaz sonucu olacağını belirtir. Bunlardan ilki, bireyin akletmek ve bilmek için, ayrı akıl kadar harici başka bir akıl olan faal akla ihtiyaç duyacağından bireyin akledemeyeceğidir (*hic homo intelligit*) (Aquinas, 1968: 48-9, 50; 1999: 348-49; 2009: 64; 1946a: 371). İkincisi, heyûlânî aklın nihai saadeti/kurtuluşu elde etmek için aşkın ve ayrı faal akıl ile ittisal etmesi gerekmesi, saadetin/kurtuluşun Tanrı aracılığıyla değil de ayrı bir akıl veya cevher ile elde edildiği anlamına gelmesidir, ki bu açık bir şekilde Hristiyan inancıyla bağdaşmamaktadır (Aquinas, 1968: 73; 1949a: 116; Taylor, 2013: 145-6). Bu tür bir sonucu bertaraf etmek için bilginin oluşum sürecini aşkın ve ayrı bir aklın süreci yönlendirmesiyle değil, doğrudan insanın akli nefsi ve duyum güçleri bağlamında açıklamıştır. Bilginin oluşumunu ilk basamağı olan duysal tecrübeyi önemseyen Aquinas'a göre bilgi, aklın akletmesini



sağlayacak suretleri doğrudan duyu verileri vasıtasıyla elde edilir. Diğer bir ifadeyle, Platonist harici bir gücün, varlığın ya da aklın yönlendirmesiyle değil aksine doğrudan duyu organlarının tekil varlıkları tecrübe etmesi, suretleri soyutlaması ve bunların heyûlânî akla sunulmasıyla gerçekleşmektedir.

Aquinas'ın bireyin kendisiyle aklettiği ve anladığı akıl kuvvesinin bireyden ayrı ve farklı düşünülemediğini, bizatihi bireye ait olması gerektiğini iddia etmesinin temel nedeni, bir şeyin gerçekliğini oluşturan suretin söz konusu şeyden ayrılamadığıdır. Bu gerekçesini de, bireyin tabiatına uygun bir şekilde fiilde (akletmesi) bulunmasını sağlayan ilkenin (aklın) bireyin sureti olmasına dayandırmaktadır (Aquinas, 1949a: 117-8; 1968: 49, 56). Bedenin bilfilliği ve gerçekliği için suret (nefs) zorunlu olduğundan, nefsin ve akıl kuvvesinin bireyden ayrı ve farklı düşünülmesi imkânsızdır. Ayrık aklın, akledilirler üzerinden her bir bireyle ittisal kurduğunun düşünülmesi, bireyin bizatihi akletme kuvvesine sahip olduğu anlamına gelmeyeceği gibi, ayrık aklın her bir bireyin sureti olmasını tamamen mecazi kılacaktır (Aquinas, 1999: 348-49). Bundan dolayı, ayrık ve tek akıl doktrinini, bireyin bizatihi aklettiğini, aklın her bir bireyin sureti olduğunu izah edememektedir (Aquinas, 1968: 48-50; 1946a: 371; 1949a: 34). Bu tür bir yanlış bertaraf edip akletmeyi bireyselleştirmenin yolu, heyûlânî akıl kadar faal aklın da doğrudan insan nefsinin birer kuvvesi, akıl melekesinin iki farklı işlevi olacak şekilde bizde yer aldıklarının (*in nobis formaliter existentes*) kabul edilmesidir (Aquinas, 1968: 56; 2009: 66; 1999: 348-9). Aksi takdirde akletme fiili, bireyin tabii bir fiili değil bireyin tabiatından kaynaklanmayan ayrık bir varlığın fiili olacaktır; diğer bir ifadeyle Sokrates doğrudan *akleden* (intelligens) değil, ayrık akıl tarafından *akledilen* (intellecta) olacaktır; tıpkı mucizelerin bireye değil de Tanrı'nın kudretine atfedilmesi gibi. Bu da kaçınılmaz olarak, bireyin akleden varlık olarak isimlendirilemeyeceği sonucunu gerektirecektir (Aquinas, 1956: 179; 1949a: 116; 2009: 69; 1968: 58).

İbn Rüşd, Aquinas'ın ifade ettiği gibi kendine uygun fiili gerçekleştirmesini sağlayan ilkenin onun sureti olduğunu kabul etmektedir. Ancak Aquinas'tan farklı olarak bireyde bunu gerçekleştirenin nefsin kuvvesi olan heyûlânî akıl değil aksine onu da yetkinleştiren faal akıldır. Bu durumda faal akıl, bireyin sureti olmaktadır. Ancak bireyi yetkinleştirip



tabiatına uygun şekilde fiilde bulunmasını yani akletmesini sağlayan bu ilke, bireyde bulunmayıp sonradan bireye dahil olmuştur. Böylece Aristo'nun faal aklın nefste bulunduğundan kastı, faal aklın nefsin akletme istidadı ile beden ve nefsin kuvvelerinin süretileri soyutlanmasını sağlamasıdır. Aquinas'ın aksine faal aklın ve heyûlânî aklın bizimle olan ittisali, nefsin bir kuvvesi olması anlamında özsel ve doğrudan değil tamamen arazi ve akledilirler üzerinden gerçekleşmektedir (İbn Rüşd, 2009: 399). Ancak akletme sürecinin bireyselleşebilmesi için ayrı faal akıl, bireyin akletme kuvvesiyle suretin – heyûlâ ile olan ilişkisine benzer- içsel bir ilişki kurmuştur (İbn Rüşd, 1982: 45-6; Taylor, 2009: 211).

Aristo'nun De Anima eserinin III.5 bölümünde ikinci akıl türü bilfiil akla ilişkin izahlarının Aquinas'ın yorumladığı gibi nefsin akletme melekesinin farklı bir yansıması olduğunu söylemek oldukça zordur. Zira Aristo'nun bilfiil aklın her daim akleden bir akıl olduğu tanımı, Aristo'nun aklın her daim aklettiğine dair tanımlayıcı ifadesi, İbn Rüşd'ün faal aklın ezeli, ayrı ve harici gerçekliği olduğu yorumunu destekler mahiyettedir (Aristo, 1907: III.5, 430a 19-22; Miller, 2012: 357). Aquinas'ın, faal aklın mümkün akıl gibi nefsin akletme kuvvesinin farklı bir yansıması olduğu yorumu kabul edildiğinde, mütehayyile kuvvesindeki hayali suretlere bağımlı olan aklın her daim nasıl bilfiil akledebildiğinin tutarlı bir şekilde izah edilmesi gerekir. Akledebilmek için bedene ve nefsin diğer kuvvelerine ihtiyaç duyan faal aklın her daim aklettiğini makul bir şekilde iddia etmek mümkün değildir. Aynı şekilde mutahayyile kuvvesine ihtiyaç duyan faal aklın ayrı ve aşkın düşünülmesi de söz konusu olmayacaktır. Aquinas'ın faal akıl anlayışıyla Aristo'nun genel tanımının dışına çıktığını itiraf edercesine, Aristo şarihlerinin faal aklın ayrıklığı ve birliği görüşünü benimzedileri tesbitinde bulunması da İbn Rüşd'ün yorumunu destekler mahiyettedir (Aquinas, 2013: 283).

II

Heyûlânî aklın faal akılla ittisalinin ele aldığı risalenin girişindeki, *'Bizim temel amacımız, en büyük ve nihai amacımız olan saadetin elde edilmesine yönelik kesin ve açık delilleri göstermek ve izah etmektir. Faal aklın, bedenle birleşmiş heyûlânî akıl ile ittisal edip edemeyeceğini göstermektir... Bu, filozofun (Aristo) De Anima eserinde ele alacağını vadettiği ancak ele almadığı gayedir,'*



ifadesiyle nihai saadet olarak tanımladığı ittisalın mahiyetini ve imkanını ele alacağını ifade etmiştir (İbn Rüşd, 1950: 119; 1982: 23, 40, 108). Risalesinde ittisali antik şarihlerle referansta bulunmadan, kendi görüşleri bağlamında daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak temellendirmiştir. Üç bölümden oluşan risalenin birinci bölümünde ittisalın imkânını ele alırken kullanılacağı kavramları, metodu, üslubu ve meseleyi ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. İkinci bölümünde, ittisalın imkânını geliştirdiği farklı argümanlara dayanarak temellendirmeye çalışmıştır. Son bölümde ise, ittisalın nasıl gerçekleştiğine ve sürece dair izahlarda bulunmuş, ittisalın felsefi, teolojik ve siyasi yansımalarını ele alarak meseleyi her açıdan rasyonelleştirmeye çalışmıştır (İbn Rüşd, 1950: 119-24; 2009: 398; 1982: 23-109).

Heyûlânî aklın faal akıl ile ittisalının imkanını ve mahiyetini ele aldığı diğer bir risalesinde İbn Rüşd risalenin amacının, heyûlânî aklın ayrık suretleri aketmesinin mümkün olup olmadığı sorsusunu yanıtlamak olduğunu ifade etmiştir. Filozofun heyûlânî aklın ayrık suretleri akletmesinden kastı, tüm akli suretlere sahip olan faal akıl ile ittisalının imkanındır (İbn Rüşd, 1982: 23, 45). Bu tür bir ittisale imkân tanıyan şey de, heyûlânî aklın tabiatı gereği gayri maddi akledilirleri akledebilesidir. Suretleri kabul ederek bilfiilleşen heyûlânî akıl, nazari akledilirleri kabul etme istidâdına sahip olur. Heyûlânî aklın aynı anda hem maddi suretleri hem de gayri maddi akledilirleri akledilmesini sağlayan şey, mütehayyile kuvvesinden kabul ettiği heyûlânî suretlerin maddi tekellerle olan bağlantısıdır (İbn Rüşd, 1982: 108-10). Dolayısıyla heyûlânî aklın bir yandan mütehayyile kuvvesi üzerinden beden ve maddi tekeller ile diğer yandan nazari akledilenler üzerinden faal akıl ile olan ilişkisi, faal aklın heyûlânî akıl ile ittisalına ve nefste içselleşmesine imkân tanımaktadır; tıpkı şeffaf olanın hem renkleri hem de ışığı aynı anda kabul edebilmesi gibi (İbn Rüşd, 2009: 382-83; Black, 1999: 166). Işığın, şeffaf olanın hem renkleri hem kabul etmesini sağlaması hem de onu bilfiilleştirmesine benzer şekilde, faal akıl da heyûlânî aklın hem akledilirleri kabul edebilmesini sağlamakta hem de bilfiil hale getirmektedir (İbn Rüşd, 2009: 396, 398, 350-51). Diğer bir ifadeyle, heyûlânî aklın faal akıl ile ittisali, madde-suret birleşimi gibidir; heyûlânî akıl bilfiil hale gelme imkânına haiz madde, faal akıl ise maddeyi bilfiilleştiren surettir (İbn Rüşd, 2009: 398, 360, 319-20; 1967: 1489-90). İbn Rüşd'ün ifadesiyle, *Tabiatına uygun fiili kendisi aracılığıyla gerçekleştirdi-*



ği şey, onun sureti olduğundan, biz de tabiatımıza uygun olan fiili faal akıl sayesinde gerçekleştirdiğimizden, faal aklın bizdeki suretimiz olması zorunludur (İbn Rüşd, 2009: 399, 386-7, 321; 1950: 89; 1967: 1489-90; 2002:116-7). Faal aklın bilme sürecindeki rolünü göz önünde bulunduran İbn Rüşd, Aristo'ya referansta bulunarak, bilme sürecindeki müdahilliklerinden dolayı faal aklın bireyin nefsinde yer aldığını, bireyin sureti (*suratun lenâ*) (İbn Rüşd, 2009: 306, 350) ve nihai sureti (*suratu'n-abiretu'n lenâ*) (İbn Rüşd, 2002: 116-7) olduğunu ifade etmiştir. Faal aklın heyûlânî aklın sureti olmasının nedeni İbn Rüşd'ün ifadesiyle, 'Faal aklın, heyûlânî aklın sureti olduğunu söyleriz; zira o, heyûlânî aklın akledilir suretleri kabul edip akledebilmesi için onları soyutlamıştır.' (İbn Rüşd, 1967: 1489-90; 2009: 399) şeklinde ifade etmiştir.

Heyûlânî aklın akledilirleri idrak etmesi, bilginin elde edilme sürecinin başlangıcı olması nedeniyle İbn Rüşd ittisali, bilginin yetkinleşmesi, nihai bilgiye ulaşmanın bizatihi kendisi olarak tanımlamaktadır. İbn Rüşd, heyûlânî aklın faal akıl ile ittisali, sadece ayrı ve aşkın olan faal aklın bilinmesi ya da akledilmesi anlamında sınırlı bir şekilde tanımlamamıştır; aksine ittisalin epistemik yönü kadar psikolojik yönünü de göz önünde bulundurarak nefis kadar beden bütününe dahil ettiği bir süreç şeklinde tanımlamıştır. İttisali mümkün kılan diğer bir önemli husus ise, bütün varlıklar arasında insanın yetkinleşme potansiyeline sahip olması ile ay-üstü alemdeki gayri maddi, ezeli cevhere sahip akıllar ile ay-altı alemdeki maddi ve hadis varlıklar arasındaki ilişkiyi kurabilecek tabiatı sahip olmasıdır. İttisalin gerekçesini de, tabiatı gereği her bireyin *nihai amaç* (ğayetü'l-ahire) olan *yüce saadeti* (saadetu'l-kusva) elde etmesi anlamındaki faal akıl ile ittisaline bağlamıştır (İbn Rüşd, 1950: 121,24; 1982: 40).

İbn Rüşd'ün ittisal kavramından kastı, heyûlânî aklın, ayrı ve ezeli akıllar arasında ayaltı aleme en aykırı olan faal akıl ile iletişime girmesidir (İbn Rüşd, 1982: 45). İttisal sayesinde ayrı cevherlere ilişkin bilginin, faal akıl aracılığıyla analogik çıkarımlar olmaksızın doğrudan elde edilmesidir. Heyûlânî aklın yetkinleşmesinin ve bilginin oluşum süreci olan ittisal, mistik bir tecrübeden ve aşkın/mutlak olanın dini bir tecrübesinden farklı mahiyete sahip bir birleşmedir. İbn Rüşd, sufilerin savunduğu anlamda bütün akledilirlerin, ilahi inayet sayesinde doğrudan faal akıldan alınması ve onunla ittihâd edilmesi anlamındaki ittisal anlayışını Aristo'nun tecrü-



be temelli bilginin oluşumu teziyle bağdaşmadığı gerekçesiyle reddetmiştir (İbn Rüşd, 1950: 90- 60; 1982: 69). Bunun yerine, akledilir suretlerin duyumlama ve mütehayyile kuvveleri aracılığıyla doğrudan kaynağı olan tekil maddi nesnelere soyutlanarak elde edilme sürecini benimsemiştir (İbn Rüşd, 1950: 79). Bu süreci, yönlendiren faal akıl olduğundan, elde edilen akledilirlerle yetkinleşen akıl, kemale ererek saadeti elde etmiştir (İbn Rüşd, 1950: 60; 1982: 103-4). Aquinas ise, İbn Rüşd'ün akledilir suretlerin soyutlanma sürecini aşkın ayrık bir akıl ile açıklanmasına karşı çıkarak bireysel ve nefsin kuvvesi olan faal akıl tarafından gerçekleştiğini savunmuştur (Aquinas, 1946b: 428; 1949a: 52-3). Heyûlânî aklın ayrık ve aşkın faal akıl ile ittisal (*continuation/copulation*) ederek akletmeye başladığı tezini reddetmektedir. Bunun yerine, bireylerin sayısına göre artan, akli nefsin diğer bir yönü olan bilfiil aklın akledilirleri soyutlandığını ve bilfiilleştirdiğini ileri sürmektedir. Zira aklın bireyin yetkinleşme nedeni anlamında sureti olabilmesi için faal aklın özsel bir şekilde bireyin nefsiyle birleşebilmesi gerekir, ki bu da ancak nefsin kuvvesi olmasıyla mümkündür (Aquinas, 1946b: 433; 1956: 251-52; 2009: 67-8).

Aquinas, İbn Rüşd'ün faal aklın bireyin nefsin yer aldığı ve bireyin nihai sureti olduğunu kabul etmekle birlikte, söz konusu ittisali sadece harici bir aklın sonradan bireye dahil olması şeklinde izahını eleştirmektedir. Faal aklın bireyin bizzatihi sureti olabilmesi için doğuştan ve akli nefsin kuvvesi olacak şekilde bireyle birleşmesi gerekir. Aksi takdirde akledilirler üzerinden sonradan bireyle birleşecek hiç bir akıl, bireyi bizzatihi akleden kılmayacağı gibi nihai sureti de kılmayacaktır (Aquinas, 2009: 69-70; 1946b: 371; 1999: 127). Bundan dolayı, bedeninin yetkinliği olan nefsin bedenin her bir zerresinde ve cüz'ünde bulunması gerektiği gibi, nefsin kuvvesi olan aklın da bedenin yetkinliği olması ve bedende mahal edinmesi gerekecektir. Bedenin yetkinliği/bilfiilliği olan nefis, bedenin her bir zerresinde ve cüz'ünde bulunması gerektiği gibi, nefsin kuvvesi olan aklın da bedenin yetkinliği olması ve bedende mahal edinmesi gerekecektir (Aquinas, 1946b: 384; 1968: 49, 56). Ancak Aquinas'ın aklın bedenin sureti olduğu görüşü, aklın bedende mahal edinmesi ya da belirli bir uzvun yetkinliği olması şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine, aklın bedensel uzvu gerektirmesi nedeniyle beden-nefis mürekkepliğinde mahal edinmesi şeklinde anlaşılmalıdır (Aquinas, 1946: 387b; 1968: 56). Ancak suretin, bedenin



yetkinliği olması nedeniyle beden ile birleştiği ve bedenden ayıramadığı göz önünde bulundurulduğunda, bedenin sureti olan aklın bedende mahal edinmediğini iddia etmek kolay olmayacaktır. Bu tür bir tutarsızlığa mahal vermemek adına İbn Rüşd, aklın ayrık ve gayri maddi tabiatı ile fiilinde beden veya bedensel uzva ihtiyaç duymamasından hareketle aklın arizi şekide bireysel nefste mahal edindiğini savunmuştur.

İbn Rüşd, heyûlânî aklın faal akıl ile ittisali izah ederken iki ittisal türünden bahseder. Bunlardan ilki, müşterek idrak ve akletme anlamındaki ittisal; ikincisi de varlıksal anlamda ittisaldir. İlkinde, yetkinleşmiş heyûlânî akıl olan nazari aklın faal akli idrak etmesi ve akletmesi iken; varlıksal ittisal ise, suretin mahal edineceği heyûlâ ile birleşmesi gibi iki aklın birleşmesidir. Risalenin birinci bölümünde ele aldığı üzere, daha mükemmel olan daha az mükemmel olanı idrak eder ve onu mükemmelleştirir (İbn Rüşd, 1982: 30). Ancak nazari aklın kendisinden daha mükemmel olan faal akli idrak etmesi bu ilkeye aykırı olacaktır. Zira daha mükemmel olan faal akıl, daha alt seviyedeki nazari akli akletmesi gerekmektedir. Oysa nazari akıl, faal akıl tarafından akledilmekle mükemmelleşmektedir. Faal aklın nazari akıl tarafından akledildiğini kabul ettiğimizde, faal akıl nazari akla nazaran daha az mükemmel olacaktır. Aksi takdirde ittisalin imkânından bahsetmek söz konusu olamayacaktır. İbn Rüşd'ün referansta bulunduğu ancak günümüze ulaşmayan *Nicomachean Etik Eserinin Şerh'i*'nde Farabi, kevn ve fesada tabi aklın ezeli ve ayrık akli akledemeyeceğini, tabiatı gereği ancak maddi suretleri akledebileceğini; nazari aklın yetkinleşerek faal akıl gibi ezeli ve ayrık bir tabiata bürünmesinin söz konusu olamayacağını iddia etmiştir (İbn Rüşd, 1982: 50, 108; 2009: 383). Bu tür iddianın kabul edilmesi durumunda İbn Rüşd'ün ittisali mümkün kılan, faal aklın heyûlânî aklın sureti ya da formel nedeni olduğu görüşü de savunulamayacaktır. Faal akıl, sadece kuvve halindeki hayali suretleri bilfiilleştirerek nazari akledilirlere dönüştüren harici bir akıl olacaktır (İbn Rüşd, 2009: 387; 1967:1489).

İttisalin imkânını temellendirmek ve Farabi'nin eleştirisini bertaraf etmek için İbn Rüşd heyûlânî aklın, maddi suretlerle ilişki kurmasına imkân tanıyan mütehayyile kuvvesi ve hayali suretler ile bilfiilleşerek ortaya çıkan ayrık akledilirlere kabul etme istidâdı olmak üzere iki farklı yönü olduğunu söylemiştir. İlki, hayali suretlerin kabul edilmesiyle nazari akle-



dilirlere dönüşürken; ikincisi ise bilfiil hale getiren ve yetkinleşen hayulani aklın ayrık, gayri maddi suretleri kabul edecek istidâda dönüşmesidir. Görüldüğü üzere, heyûlânî aklın ayrık ve aşkın akledilir suretleri kabul etmesi, ilk aşamadaki hayali suretlere bağlıdır. Heyûlânî akıl, hayali suretleri kabul ederek ayrık suretleri kabul edebilecek istidâd olan nazari akla dönüşebilmektedir. Müstefad akla dönüşen heyûlânî akıl, artık maddi suretlere ihtiyaç olmaksızın akledebilmekte, dolayısıyla da ayrık suretleri kabul edebilecek seviyeye ulaşmaktadır (İbn Rüşd, 1982: 108-10, 46). Böylece İbn Rüşd, tabiattaki her bir elementin farklı aşamalardan geçerek kevn ve feasada tabi kuvvenin yetkinleşerek bir üst seviyeye ulaşabileceği, ezeli bir tabiata dönüşebileceği sonucuna varmıştır. İbn Rüşd, Farabi'nin aksine yetkinleşen heyûlânî aklın ayrık suretleri kabul edebileceğini, bunun önünde herhangi bir mantıksal bir engelin olmadığını düşünmektedir. Buna ilişkin en önemli kanıtı, heyûlânî aklın ayrık ve ezeli olduğu tanımıdır. Heyûlânî akıl, ezeli ve ayrık olduğunda Farabi'nin iddiasının aksine nazari akeldelirleri ve faal akıl aynı anda akletmesi mümkün olacaktır. Böylece heyûlânî akıldan daha mükemmel tabiata sahip faal akıl, suretin heyûlâ ile ilişkisi gibi, heyûlânî akıl ile onun yetkinleşme ilkesi anlamında sureti olacak şekilde onla ilişki kurabilmektedir (İbn Rüşd, 2009: 398-9, 321; 1982: 35). Daha somut ifadeyle faal akıl, akledilirleri bilfiilleştirerek heyûlânî aklın onları kabul etmesini sağlayan, heyûlânî akıllı da bilfiilleştirerek nazari akla dönüştürmektedir.

İbn Rüşd ittisalın, aslında her biri akletme sürecinin birer aşaması olan üç şekilde izah edilebileceğini belirtir. Bunlardan ilki, İskender'in Aristo'ya dayandırdığı, algılama ile akletme arasındaki analogiyle izahıdır. Buna göre algılamanın; kabul edici kuvve, duyulur kuvvede oluşan mana ve nefsin dışındaki duyulur olan olmak üzere üç unsurdan oluşması gibi akletme süreci de, kabul edici kuvve anlamında heyûlânî akıl, soyutlama sonucunda oluşan hayali mana ve nefsin dışında bilfiil gerçekliği olan faal akıl olmak üzere üç unsurdan oluşmaktadır. İkincisi, nefste işlevine göre üç aklın bulunmasına dayandırılan izahıdır. Aristo'nun eserinde taksim ettiği üzere, kabul edici ve bilkuvve haldeki heyûlânî akıl, bilfiilleşen bilmeleme akıl (nazari akıl) ve bilkuvve olanı bilfiilleştiren, suretleri soyutlayan faal akıl (İbn Rüşd, 1950: 120-22). Üçüncü yol ise, bilkuvve ve bilfiil ayırımına dayalı olandır. İbn Rüşd, faal akıl ile heyûlânî aklın ittisalını



mümkün kılmak adına, Aristo'nun fizikten ödünç alıp nefsin akletme fiilinin izahında kullandığı iki temel ilkeyi, bilkuvve ve bilfiil ilkelerini benimseyerek akla uygulanmasıdır (Aristo, 1907: III.5, 430a 15-25; 430a 10-17; III.4, 429b 15-20; I.4, 408b 18-20). Buna göre nefsin akletme kuvvesinde, akledilirleri kabul eden bilkuvve/münfail akıl ve akledilirleri meydana getiren bilfiil/fail akıl olmak üzere iki akıl bulunmaktadır (İbn Rüşd, 2009: 322). Bu iki ilkeyi faal akıl ile heyûlânî akıl arasındaki iletişimi tesis etmek için kullanan İbn Rüşd'e göre, akli nefste yer alan heyûlânî akıl bilkuvve halde olduğundan, mütehayyile kuvvesindeki bilkuvve akledilirleri kabul edip akledebilmesi için bilfiilleşmesi gerekmektedir. Bilfiilleşmesi için her daim bilfiil olan başka bir akla ihtiyaç duymaktadır, ki bu da faal akıldır (İbn Rüşd, 2009: 301).

İbn Rüşd ittisali, akletme ve bilme süreciyle izah ettiğinden, bilme sürecini başlatan beden ve nefsin kuvveleri ittisalinde önemli bir role sahiptir. Mütehayyile, müfekkire ve hafıza kuvveleri, aklın akletme fiilinde bulunabilmesi için akledilir suretleri akla sunarak bir bakıma akletmeye hazırlarlar (İbn Rüşd, 1967: 1489; 2009: 359). Tecrübelerimize bağlı olan akledilirler, müfekkire, mütehayyile ve hafıza kuvvesi aracılığıyla soyutlanır, kavramsallaştırılır ve mühafaza edilirler (İbn Rüşd, 2009: 334; 2002: 117). Mütehayyile kuvvesi, nesnel alemdeki tekilerden maddi suretleri bilkuvve halinde hayali manalar olarak soyutlar; müfekkire kuvvesi, soyutlanan hayali manaları düzenler, benzerlik ve farklılığa göre sınıflar, karşılaştırır, müsbet veya menfi şekilde yargılar; hafıza ise akledilirleri mühafaza eder. Daha sonra da faal aklın müdahalesi ve yönlendirmesiyle bilfiil akledilirlerle dönüşürler (İbn Rüşd, 2009: 334, 359, 413, 427-8; 2002: 117; 1950: 68, 74, 86). Hafıza kuvvesi aracılığıyla akledilir suretler arasında külli akledilirler ile tekil akledilirler arasında ilişki kurar. Ancak tabiatı gereği külli akledilir suretleri değil de tekil akledilir suretleri bilebilmektedir (İbn Rüşd, 2009: 176). Genel anlamda akıl kuvvesi, -akletmeyi mümkün kılan suretleri temin eden ve dönüştüren bu kuvveler olduğundan- nefsin bu üç kuvvesi olmaksızın heyûlânî aklın bilfiilleşmesi, akletmesi ve faal akıl ile ittisali söz konusu değildir (İbn Rüşd, 2009: 378-9, 360-1).

Bu üç kuvve, suretleri heyûlânî aklın kabul edeceği şekilde hazırladıkları anda, faal akıl devreye girip bilkuvvelikten bilfiillığe dönüştürerek heyûlânî aklın bilfiilleşmesini sağlar. Faal akıl, akledilirleri bilfiilleştirmesi



ve heyûlânî aklın onları kabul etmesini sağlmasıyla bir bakıma heyûlânî aklın sureti olur (İbn Rüşd, 1967: 1489-90; 2009: 319-20). Bu süreçte bil-kuvve haldeki heyûlânî aklın bilfiilleşmesi, kemale ermesi iki aşamada gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki, akledilirleri soyutlayarak heyûlânî aklın onları kabul edecek şekilde bilfiilleştirmesi ve bununla heyûlânî aklın bilkuvvelikten bilfiillîğe geçmesi anlamındaki *bil-meleke akıl* (İbn Rüşd, 1950: 121-2); ikincisi de, maddi suretlere ihtiyaç duymadan akledebildiği nihai yetkinlik aşaması anlamındaki *müstefâd akıldır* (İbn Rüşd, 1950: 121, 123-24; 1982: 46). Birinci aşamada, bi'l-meleke akıl, faal akılı noksan bir şekilde idrak ettiğinden heyûlânî aklın faal akıl ile tam bir ittisalinden bahsetmek mümkün değildir, aksine faal aklın harici bir şekilde heyûlânî aklın bilfiilleşme sürecine müdahillîği söz konusudur (İbn Rüşd, 2009: 398). Bu aşamaya ulaşmış bireyin heyûlânî aklını, faal akıl ile doğrudan değil de dolaylı bir şekilde, nazari akledilirler üzerinden faal akıl ile ittisal etmiştir. Zira heyûlânî aklın, faal tarafından bilfiilleştirilmesi aslında faal akıl ile dolaylı ve eksik ittisalidir. İkinci aşamada bilmeleke akıl, müstefâd akla dönüştüğü anda nihai yetkinliği tamamlayarak mükemmelleşir (İbn Rüşd, 1950: 123-4). Akledilirlerin tamamını ve kendi zatını akletmeye başlamasıyla kemale eren ve müstefâd akla dönüşen akıl, faal akılı hakkıyla akledebilmekte, onunla ittisal edebilmektedir (İbn Rüşd, 2009: 398, 328, 350-51; 1982: 43-4; Dönmez, 2009: 114). Bu yetkinleşme sürecinde heyûlânî akıl, müstefâd akıl seviyesine ulaşması ve ittisalin vuku bulmasıyla birlikte faal akıl, artık bireyle onun sureti olacak şekilde ittisal etmiştir (İbn Rüşd, 2009: 398; 1967: 1490). Faal akıl, her bir bireyin sureti olmakla, bireyin sadece harici bir faili olarak değil, aynı zamanda içsel bir faili olarak süreci yönlendirmiştir (İbn Rüşd, 2009: 321, 325, 395). İbn Rüşd, Aristo'nun emprist temelli epistemolojisini esas alarak ittisal sürecini algısal tecrübe ile başlatmakla birlikte, daha da ileri giderek ittisale ilahi bir mahiyet kazandırmıştır. Tecrübe temelli ittisal, nazari ve bilimsel bilgi elde edilirken; ayrık ve aşkın faal akıl ile ittisal birlikte birey ilahi hakikate de ulaşmaktadır.

Aquinas, İbn Rüşd'ten alıntı yaparak İbn Rüşd'ün faal aklın heyûlânî aklın sureti olmadığı, mümkün akılı bifilleştirenin soyutlanan akledilirler olduğu görüşünü savunduğunu iddia etmiştir (Aquinas, 1999: 349). İbn Rüşd'ün, Aquinas gibi faal aklın heyûlânî aklın doğrudan sureti olamaya-



çağını iddia etmesinin temel sebebi, akletme fiilinin bireyselliğini temellendirebilmektir. Bilme sürecini duyuların akledilirleri soyutlaması, nefsin mütehayyile, müreffekire ve hafıza kuvveleriyle devam ettirmesi, son aşamada ayrık iki akılla izah etmesi bunun göstergesidir. Buna göre faal akıl, bilme sürecinin ilk aşamasından itibaren süreci kontrol eden, suretlerin soyutlanmasında yönlendirici olan ama doğrudan akledilirleri temin etmeyen harici bir akıldır. Sürece kuvveleri yönlendirerek, bilfiilleştirerek müdahil olması, aşkınlığının tamamen devam etmediği aksine bireyin nefsinde suret olarak yer aldığı anlamına gelmektedir. İbn Rüşd'ün faal aklın nefsin sureti olduğundan kastı budur (İbn Rüşd, 2009: 332, 350-1; 2002: 116-7). Elbette Aquinas, faal akıllı aşkın ve ayrık düşünmediğinden İbn Rüşd'ün aşkın olmakla birlikte bilme sürecinde içkinleşen faal akıl izahını yeterli bulmayacaktır (Aquinas, 2013: 291-92; 1949b: 17; 1956: 239).

Faal akıl, heyûlânî aklın yetkinleştiricisi anlamında doğrudan sureti olsaydı, heyûlânî akıl bilfiilleşmek için duyuların nesnelere suretleri soyutlamasına ve mütehayyile kuvvesinin onları hayali suretlere dönüştürmesine ihtiyaç duymadan doğrudan akledilirleri faal akıldan alarak bilfiilleşebilirdi. İbn Rüşd, Farabi ve İbn Sina'nın aksine akledilirlerin doğrudan faal akıldan heyûlânî akla feyzan yoluyla geçiş yaptığı iddiasını, duyu kuvvelerini ikinci plana düşüreceği kaygısıyla reddetmiştir (İbn Rüşd, 2009: 350-51; 1967: 1489). Aynı şekilde Aquinas da, kör birinin doğrudan faal aklın akledilirleri vermesiyle renkleri bilmesine neden olacağı gerekçesiyle reddetmiştir (Aquinas, 1946a: 425-6). Akledilirler; duyu kuvveleri ve nefsin müreffekire, mütehayyile ve hafıza kuvvelerinin iş birliği ile harici alemdeki tekil varlıklardaki maddi suretlerin soyutlanma süreciyle elde edilmiştir. Ancak akledilirlerin sadece bu üç kuvve sayesinde heyûlânî akla sunulmasının da imkânını yadsımıştır. Bunun ancak her daim bilfiil olan faal aklın bireyde içselleşmesi ve yönlendirmesiyle mümkün görmüştür (İbn Rüşd, 2009: 331-2; 1967: 1473-4). Böylece faal akıl, bireyin sahip olduğu içsel kuvvelerin elde ettiği bilkuvve suretleri bilfiil suretlere dönüştürerek heyûlânî akıl ile ittisal etmektedir. Faal akıl olmaksızın suretlerin akledilmesi, bilinmesi mümkün olmayacağından, heyûlânî akıl akledilirleri kabul edemeyeceğinden bilfiilleşmeyecek ve akletmeyecektir (İbn Rüşd, 1950: 88-9; 2002: 115-6). Faal akıl-akledilirler ve heyûlânî akıl arasındaki bu ilişki, İbn Rüşd'ün epistemolojisinin tecrübe ve ayrık/tek olan faal akla



bağlı olduğu anlamına gelmektedir. Faal akıldan ve harici alemdeki tekil varlıklardan bağımsız akledilirlerin harici gerçekliğinin olması durumunda, akletme sürecinde her birey aynı aklediliri akledecek, bilginin oluşumu tamamen hatırlamadan ibaret olacaktır (İbn Rüşd, 1967: 1004-5; 2009: 328-9). İbn Rüşd'ün faal akıl ile heyûlânî akıl arasında ön gördüğü ilişki Taylor'un benzetmesiyle, faal akıl sanat, heyûlânî akıl madde/kil, akledilirler de kilin alacağı şekildir. Buna göre faal akıl nefste, doğrudan akledilirleri temin etmek yerine soyutlama kuvvesini temin eden formel neden olarak fiilde bulunmaktadır (Taylor, 2009: 215-6).

Faal aklın heyûlânî akıl ile mütehayyile kuvvesindeki hayali suretler/manalar üzerinden kurulan dolaylı ilişki arazi ve özsel olmayan, heyûlânî aklın akledilirleri kabul etme istidâdı ve imkânını değiştirmeyen bir ilişkidir. Bu ilişki, heyûlânî aklın akletmek için ilk adımı atmasıyla, hayali suretleri kabul etmesiyle birlikte başlar (İbn Rüşd, 2009: 398, 403-4; 1982: 46). Heyûlânî aklın hayali suretleri kabul etmesinin arka planında yine faal aklın, hayali suretleri kabul edilebilecek duruma, bilfiile dönüştürmesiyle mümkün olmaktadır (İbn Rüşd, 2002: 111). Bundan dolayı İbn Rüşd'ün heyûlânî akıl olarak isimlendirdiği akıl, aslında insandaki istidat ile harici faal aklın ittisali sonucunda ortaya çıkan akletme melekesi ve fiildir (İbn Rüşd, 2009: 397). Faal akıl, her daim bilfiil gerçekliğe sahip olduğundan nesnel alemdeki tekil varlıkların maddi suretlerini kabul etmesi söz konusu değildir. Zira maddi suretlere sahip olabilmesi için tabiatının maddi suretleri kabul edecek istidâda sahip olması icap etmektedir (İbn Rüşd, 2009: 352-4). Bunu ancak heyûlânî akıl üzerinden yapabildiğinden, heyûlânî akıl ile ittisal ederek bir bakıma bilkuvve akledilirleri bilfiilleştirerek onlara mahal olmaktadır (İbn Rüşd, 2002: 111). Ancak İbn Rüşd, hayali suretleri kabul ederek ve nefste bulunarak bir yönüyle maddi, değişen ve oluş ve bozuluşa tabi olan heyûlânî akıl ile ezeli ve ayrık faal aklın nasıl iletişim kurabildiklerini rasyonel bir şekilde izah edememektedir. Zira tabiatı itibariyle ezeli ve ayrık olan heyûlânî akıl, oluş ve bozuluşa tabi olan hayali suretleri kabul ederek bilfiilleşebilmektedir. Dahası maddi tekil varlıklara bağlı olan mütehayyile kuvvesi üzerinden faal aklın heyûlânî akıl ile iletişime geçmesi her iki aklın ezeliği ve gayri maddiliğine hâle getirebilir.

İbn Rüşd, her iki akıl arasındaki ilişkiyi, faal aklın nasıl oluyor da



hem heyûlânî aklın bilfiilleştiricisi hem de bilfiilliliğinin kendisi olabildiğini akledilirler üzerinden; Aristo'nun ışık, renk ve görme arasındaki ilişkiye dair analogisinden hareketle izah etmiştir. Buna göre heyûlânî aklın hayali suretleri kabul edip akletmesi, görmenin renkler üzerinden gerçekleşmesi gibidir. Bu renklerin görülmesini sağlayan ışık da faal akıldır. Faal akıl, bilkuvve haldeki akledilirleri bilfiilleştirerek heyûlânî aklın onları kabul etmesini sağlaması, ışığın görünme istidâdına sahip renkleri görünür kılmaması gibidir. Görme olayında renkleri görünür kılıp görmenin gerçekleşebilmesi için ışığa duyulan ihtiyaç, bilkuvve haldeki akledilirlerin bilfiilleşip heyûlânî aklın onları kabul etmesinin mümkün olabilmesinde faal akla duyulan ihtiyaca benzerdir. Işığın, renklerden ve görmeden farklı ve harici gerçekliğinin olması gibi faal aklın da akledilirler ve heyûlânî akıldan farklı gerçekliği vardır (İbn Rüşd, 2009: 328, 351; Aristo, 1097: III.5, 418a 26-28). Aynı şekilde, heyûlânî aklın bilfiilleşmesini sağlayan hayali suretlerin de heyûlânî akıldan farklı bir gerçekliği bulunmaktadır; Aristo'nu da ifade ettiği gibi aklın bir cüzü ya da kendisi değildir. Renkleri görünür kılan ışık gibi heyûlânî aklın bilfiilleşmesini ve faal akıl ile ittisaliyi sağlayan araçlardır (İbn Rüşd, 2009: 328, 349-51)

Faal aklın heyûlânî akıl ile ilişkisi, ışığın şeffaf ortamla ilişkisi gibi doğrudan bir ilişkidir. Işık, ışığı kabul etme istidâdına sahip şeffaf ortamın gerçeklik kazanması gibi faal akıl da heyûlânî aklın bilfiilleştiricisidir. Şeffaf ortam, aynı anda görmenin konusu olan bilfiilleşmiş renklerle renkleri algılanabilir kılan fail nedeni yani ışığı kabul eder (İbn Rüşd, 2009: 398). Şeffaf ortam, aydınlandığı zaman renkleri kabul edebilmesine benzer şekilde heyûlânî akıl da bilkuvve akledilirleri bilfiilleştiklerinde kabul edebilmektedir. Kendisinde renk bulundurmamasına rağmen bilkuvve renkleri görünür kılmaması gibi, faal akıl da, sadece akledilirleri bilfiilleştirmemektedir; aynı zamanda bilkuvve heyûlânî aklı da bilfiilleştirmektedir. Bununla hayali suretlerin heyûlânî aklı bilfiilleştiren temel etken olduğu anlayışının önüne geçmiştir. Zira ayrık ve gayri maddi heyûlânî aklın maddi tekillerden soyutlanan suretler aracılığıyla bilfiilleşmesi farklı tartışmalara zemin hazırlayabilirdi. Dolayısıyla faal akıl, hem akledilirlerin bilfiilleşmesini hem de heyûlânî aklın bilfiilleşmesini sağlamaktadır. Bunu yaparken harici ve ayrık bir fail olarak yapmamaktadır, daha ziyade heyûlânî aklın nihai yetkinliği olacak şekilde yapmaktadır (İbn Rüşd,



2009: 307, 351). Heyûlânî aklın bu yetkinliğine, faal akıl ile ittisalına de müstefâd akıl denmektedir (İbn Rüşd, 2009: 327-8; 1967: 1490).

III

Telbîs ve Şerbu'l-Kebir eserlerinde İbn Rüşd, heyûlânî akıl ile faal aklın ayrınlığını çok açık bir şekilde dile getirmemekle birlikte bu şekilde yorumlanacak izahlarda bulunmuştur. Faal akıl ile heyûlânî aklın bir açıdan iki farklı akıl iken diğer açıdan tek bir akıl olduklarını söylemiştir. '*Genel anlamda, biri heyûlânî akıl ile faal akı ele aldığımda bir açıdan iki, diğer açıdan ise tek olduklarını görecektir. Fiillerinin farklılaşması nedeniyle iki akıldır; çünkü faal akıl fiili meydana getirmek iken, öncekinin (heyûlânî aklın) ise kabul etmektedir. Bununla birlikte, heyûlânî akıl faal akıl aracılığıyla bilfiilleşip onu aklettiğinden tek bir akıldır. Bu nedenle, akıl bizimle ittisal ettiğinden, biz (nefsimizde), faal ve münfail türünde olmak üzere iki akıl olduğunu söyleriz.*' (İbn Rüşd, 2009: 360-61; 2002: III-2).

Her bir bireyin nefsinde yer alması, bireyin sayısına göre çoğalmasıyla da heyûlânî akıl, faal akla nazaran farklılaşmaktadır. İbn Rüşd, İskender'e daha yakın durarak ay üstü semavi akılların en düşüğü ve bize en yakını olan faal aklın, heyûlânî akıl gibi, bütün insanlar tarafından müşterek bir şekilde sahip olunan ayrık, tek bir akıl olduğunu belirtir (İbn Rüşd, 2009: 322). Faal akıl her daim bilfiil tabiata sahip olması hasebiyle, heyûlânî aklın hemen bir üst derecesinde yer alırken; heyûlânî akıl, ayrık akıllar arasında faal akıldan hemen sonra en son kademede yer almaktadır (İbn Rüşd, 2009: 354). İbn Rüşd, Themistius'un nazari aklın faal aklın heyûlânî akılla ittisalinden başka bir şey olmadığı görüşünü eleştirerek nazari aklın, faal aklın ittisali ve yönlendirmesiyle akledilirleri kabul ederek bilfiilleşen ve yetkinleşen akıl olduğunu dolayısıyla akledilirlerle olan ilişkisinden dolayı oluş ve bozuluşa tabii olduğunu, faal akılla ittisal etmesi nedeniyle de ezeli olduğunu belirtir. Bu durumda sadece heyûlânî akıl ile faal akıl ezeli akıllardır (İbn Rüşd, 321-2, 306, 358).

İbn Rüşd'ün bu izahları, ittisal ile birlikte her iki aklın özdeşleşmediğini, farklılaştıklarını kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir (Black, 1993: 372). Her ne kadar Telhis'teki '*Beyan olduğu üzere, nefsimizde iki fiil bulunmaktadır. Bunlardan ilki, akledilirleri meydana getiren, diğeri de akledilirleri kabul edendir. Akledilirleri meydana getirmesi nedeniyle ilki faal (akıl), diğeri de*



akledilirleri kabul etmesi nedeniyle münfail (akıl) olarak isimlendirilir ve aslında o zatında tek bir akıldır.' (İbn Rüşd, 2002: 112) ile Şerhu'l-Kebir'deki '*biri beyûlânî akıl ile faal akıl ele aldığımda bir açıdan iki, diğer açıdan ise tek olduklarını görecektir. Fiillerinin farklılaşması nedeniyle iki akıldır... beyûlânî akıl faal akıl aracılığıyla bilfiilleşip onu aklettiğinden tek bir akıldır...*' (İbn Rüşd, 2009: 360) şeklindeki izahı, faal akıl ile heyûlânî aklın özdeşliği yönünde yorumlanmaya açık olmakla birlikte, bu özdeşlik sadece bireyin nefsinde söz konusudur. Bireyden ayrı ve aşkın mevcudiyetleri esas alındığında ise tamamen farklı gerçekliğe sahiptirler (Davidson, 1992: 292-3, 332; İbn Rüşd, 2009: ıxviii). Themistius ve Theophrastus'un görüşlerini eleştirirken her iki aklın farklılığına vurgu yapan tanımları (İbn Rüşd, 2009: 305-6) ile faal akıl ile heyûlânî akıl ilişkisini izah ederken kullandığı ışık-şeffaf ortam-renkler analogisinin (İbn Rüşd, 2009: 328, 351) her iki aklın birbirinden farklı gerçekliğe sahip olduğunu desteklemektedir. Özellikle de, '*faal aklın, beyûlânî akıldan ve beyûlânî aklın idrak ettiği şeylerin suretlerinden farklılaştığı görüşünü kabüle zorlamaktadır...*' (İbn Rüşd, 2009: 351); İbn Baccce ve İbn Sina'nın görüşlerini değerlendirirken '*faal akıl, beyûlânî akıldan farklıdır, faal akıl her daim bilfiil iken beyûlânî akıl her ikisi (bilkuvve ve bilfiil)dir ...*' (İbn Rüşd, 2009: 354) şeklindeki izahları her iki aklın tanımsal olduğu kadar varlık bakımından da farklılaştığının kanıtıdır.

Heyûlânî aklın faal akıl ile ayniliğinin kabulü durumunda karşılaşılabilecek problemlerden biri, bireyselleşen, dolayısıyla da oluş ve bozuluşa tabi olan nazari aklın ezeli ve ayrık faal akıl ile nasıl ittisal edip aynileşebildiğidir. Bu tür bir ittisalin kabul edilmesi, faal aklın heyûlânî akılla ittisali sonucunda heyûlânî aklın yetkinleşmesi olan nazari aklın, ittisal ile birlikte ezelileşmesini gerektirecektir. İbn Rüşd'ün ifadesiyle, fail ezeli olduğunda, fiillerinin de ezeli olması gerektiğinden nazari akledilirlerin ezeliğinin kabul edilmesi gerekir (İbn Rüşd, 2009: 315). Nazari akledilirlerin ezeli kabul edilmesi durumunda, ezeli olanın sonradan bilfiilleşmesinin ya da meydana getirilmesinin mümkün olmaması nedeniyle, nazari akledilirlerin faal aklın müdahalesiyle bilfiilleştikleri iddia edilemeyecektir. Böyle bir kabulün neden olacağı diğer bir sonuç da, mütehayyile kuvvesinin maddi cisimlerden soyutlayarak elde ettiği suretlerin ezeli olması, -heyûlânî aklın ve faal aklın her daim akledebilmesi için- akledilirlerin kendisinde mahal edindiği maddi tekillerin ve duyusal kuvvelerin ezeli-



ğidir (İbn Rüşd, 2009: 306-8). Nazari akledilirlerin tekilerden bağımsız ezeli mevcudiyete sahip olduğu kabul edilirse, biginin oluşumu sürecinde heyûlânî aklın nesnel alemdeki tekiler ile ilişki kurup suretleri soyutlamaksızın bilgiyi elde etmesi mümkün olacaktır (İbn Rüşd, 1950: 80). Daha da önemlisi, akledilirlerin ezeli harici gerçekliğinin olması durumunda, akletme sürecinde her birey aynı aklediliri akledecek, bilginin oluşumu tamamen hatırlamadan ibaret olacaktır (İbn Rüşd, 1967: 1004-5; 1982: 108; Aquinas, 1949a: 104). Diğer bir ifadeyle, doğum anından itibaren nazari akledilirlerin bilinmesi gerekecektir, ki oysa Themistius akledilirlerin ancak duysal kuvveler sonucunda mütehayyile kuvvesinde oluştuklarını kabul etmektedir (İbn Rüşd, 2009: 325). Bu tür problemleri bertaraf etmek adına ittisalin yadsınması, faal aklın kontrolü ve yönlendirmesiyle heyûlânî aklın bilfiilleştiği, akletmeye başladığı ve nihai saadete ulaştığı tezini zayıflatacaktır.

İbn Rüşd, bu problemleri iki aşamalı bertaraf etmiştir. Bunlardan ilki, Themistius'un nazari aklın, faal aklın heyûlânî akılla ittisalinden başka bir şey olmadığı görüşünün aksine, faal aklın ittisali ve yönlendirmesiyle akledilirleri kabul ederek bilfiilleşen ve yetkinleşen akıl olduğudur. Nazari akıl akledilirlerle olan ilişkisi nedeniyle, oluş ve bozuluşa tabii iken, faal akılla ittisal etmesi nedeniyle de ezeldir (İbn Rüşd, 2009: 321-4; Davidson, 1992: 290-91). İkinci aşamada, nazari akledilirlerin kabulünün neden olacağı bu tür problemlerden kaçınmak adına, İbn Sina, Farabi ve diğer bazı filozofların iddialarını eleştirerek bütün akledilir suretler ve türlerin duyumlama ve mütehayyile kuvvelerini içeren tecrübelerimize bağlı olduğunu söylemiştir (İbn Rüşd, 1950: 79; 2009: 322-3).

Akledilir suretlerin nesnel dünyadaki tekil varlıklardan soyutlandığını, tekil maddi şeylerden ve bireyin zihninden bağımsız ezeli ve bilfiil gerçekliği olmadığını ancak faal aklın müdahalesi ve heyûlânî aklın kabulü ile bilfiil gerçeklik kazandıklarını savunmuştur (İbn Rüşd, 1967: 1491-500; 1950: 79-80; 2009: 316, 320, 334, 359). Külli akledilirlerin ezeli tabiata sahip olduğunun kabulü, Platon'un idelerine benzer birden fazla ezeli şeyin varlığını gerektirecektir, ki imkansızdır (İbn Rüşd, 2009: 361). Aquinas'ın küllilerin zihnimiz dışında gerçekliği olmadığı ve tekil maddi şeylerden soyutlanarak elde edildiği hususunda İbn Rüşd'ten farklılaşmamaktadır; ancak küllilerin bireylere göre niceliksel farklılaşmasının nedeninin arizi



yönleri olduğunu kabul etmekle birlikte küllilerin birliğinin temelinde İbn Rüşd'ün heyûlânî akılda ezeli ve değişmez oluşları görüşünü reddetmektedir. Küllilerin birliğine imkan sağlayanın tek illerin mahiyeti olduğunu iddia etmekle (Aquinas, 1949a: 123; 2009: 62) birlikte, akledilirlerin birliğini nihai kertede Tanrı'ya ve ilahi idelere (*rationes aeternas*) dayandırmaktadır (Aquinas, 1946b: 86-7, 402).

Mamafih, İbn Rüşd müstefâd akıl seviyesine ulaşarak yetkinleşmesine rağmen faal aklın altında yer alan aklın nasıl oluyor da daha üst seviyede yer alan faal akı akledebildiğine dair şüpheye mahal bırakmayacak ikna edici argüman geliştirememiştir. Her daim bilfiil olan faal akıl, her türlü bilkuvvelikten ve maddilikten arı olması hasebiyle ancak kendi zatını akledebilir. Kendi zatı dışındaki bir şeyi akletmesi durumunda, bilfiil tabiatına hâle gelmemesi için aklettiği şeyle aynileşmemesi gerekecektir. Faal aklın zatında bilkuvvelik oluşmaması ve zatında hadisliğe mahal vermemesi için kendinden daha düşük seviyedeki akı akletmemelidir (İbn Rüşd, 2009: 352-4; Arkan, 2007: 276). Bundan dolayı faal aklın heyûlânî akıl tarafından akledilerek ittisalin gerçekleştiğini iddia etmek, hadis olanın aşkın ve ezeli olanı nasıl akledebildiği sorusunu bertaraf etmemektedir. İbn Rüşd bunun farkında olduğundan, heyûlânî aklın son yetkinleşme aşaması olan müstefâd akıl seviyesine ulaştığı anda ittisal ile birlikte müstefâd aklın yok olacağını söylemiştir. Böylece faal akıl ile ittisal eden müstefâd akıl değil, tabiatı itibariyle değişime neden olabilecek her türlü -bilkuvve ve bireysel - niteliklerden arınmış, ezeli ve tek heyûlânî akıl olacaktır (İbn Rüşd, 1982: 50).

Aquinas, faal akı akli nefsin farklı bir yönü kabul ettiğinden saflığını ve bilfiilliğini korumak adına faal akı her türlü akledilir suretlerden arındırma kaygısı gütmemiştir. Zira nefsin kuvvesi olan aklın akledebilmesi ve bilgiyi elde edebilmesi için mümkün akıl gibi akledilir suretlere mahal olup onları idrak etmesi gerekmektedir (Aquinas, 1949a: 123-4). Heyûlânî aklın faal akıl ile ittisalinin ilk yetkinleşmede değil de nihai yetkinleşmede gerçekleşebilmesinin nedeni, yetkinleşmiş heyûlânî aklın nefis ve bedende olduğu sürece bir yönünün bilkuvvelik ile ilişkili olmasıdır. Nefis ve bedenden tamamen sıyrılabildiğinde, beden ölümü ile birlikte, nefste mahal edindiği sürede ilişki kurduğu diğer melekelerden ve bireyselleşme sürecinde kazandığı bütün niteliklerden arındığında, asli tabiatı olan basit,



saf ve salt bilfilliğe dönüştüğünden faal akıl ile ittisal edebilmektedir (İbn Rüşd, 1982: 51). İttisal ile birlikte saflaşan, her türlü bireysellikten arileşen akıl, faal akıl gibi ezelleşir; İbn Rüşd'ün aklın ölümsüzlüğünden kastı tam da budur. Bu tür ölümsüzlükte bireysel kimlik yerine küllî insani kimlik varlığını faal akılda idame ettirmektedir. Anlaşıldığı üzere ölümsüzleşen şey, bireyselleşen nazari akıl değildir, aksine nihai yetkinliğini tamamlayan ve her türlü bireysel niteliklerden arileşen salt bilfiil akıldır. Artık bu aşamadan sonra, nihai gerçeklik olan Tanrı doğrudan idrak edilir (Ivry, 1966: 83-4; Sarıoğlu, 2012: 98-101).

Aquinas, akledilirler üzerinden aklın farklı aşamalardan geçerek yetkinleşmesi süreci ile mutluluğu elde etmesi meselesinde İbn Rüşd ile kısmi farklılıklar dışında hemfikirdir. Ancak bedeninin ölümüyle birlikte aklı bireyselleştiren mütehayyile kuvvesi ve bireysel niteliklerin yok olması nedeniyle bireyselleşen nefsin ve dolayısıyla aklın da yok olacağı gerekçesiyle nihai ittisal anlayışını reddetmiştir. İbn Rüşd'ün her türlü bireysel niteliklerden arınan akla atfettiği ezeli, gayri maddi ve aşkın nitelikleri nefsin zatına izafe ederek, aklın kuvvesi olduğu bireysel nefsin ezeli, gayri maddi ve aşkın bir cevher olduğunu iddia etmiştir. Zira akıl, maddi bedenin bilfiilleşmesi olan nefsin bir kuvvesi olarak farklı kişilerde bireyselleşip çoğalabildiği gibi bedeninin ölümüyle birlikte bireyselliğini muhafaza eden nefis üzerinden bireyselliğini muhafaza etmektedir (Aquinas, 2003: 289-90; 1949b: 112; 1968: 67; 1946b: 374).

Değerlendirme

Aristo'nun akletme kuvvesine ilişkin ifadeleri ve verdiği örnekler - İbn Rüşd'ün şerhini destekler mahiyette- akletmenin nefsten ve bedenden tanımsal olarak farklılaştığı ve diğer kuvvelerden ayrıldığı anlamına gelmektedir. Ancak Aquinas'ın iddia ettiği gibi Aristo'nun ayrılık ve farklılaşmaktan kastının sadece tanımsal olması durumunda birkaç cümle ile ifade edebileceği ayrılığı *De Anima* adlı eserinin farklı yerlerinde farklı argümanlar geliştirerek aklın farklılığını vurgulaması ve temellendirmesi İbn Rüşd'ün yorumunu desteklemektedir. Mamafih, Aristo'nun, akletmenin harici alemdeki nesnelere etkileşimde bulunarak bilfiilleşen akletme süreci, bilkuvveden bilfiile doğru değişen tabiatı ve aklın nefisle ilişkisine dair izahları, aklın harici/ilahi bir tür cevher olmadığının kanıtı



şeklinde yorumlanabilir. İbn Rüşd ve Aquinas, faal aklın doğrudan akledirleri meydana getiremediği, nefis ve bedensel kuvveler aracılığıyla harici tekil varlıkların soyutlanmasıyla elde edildikleri ve faal akıl tarafından bilfiilleştikleri hususunda hemfikirdirler. Farklılaştıkları temel husus, İbn Rüşd faal aklın bireysel nefisle ittisal etmeden önce ayrık ve aşkın bir gerçekliğe sahip ve sonradan akli nefse dahil olduğunu kabul etmesi, Aquinas'ın ise faal aklın her daim bireysel nefsin bir kuvvesi olarak nefste bulunduğunu ve bireylerin sayısına göre arttığına inanmasıdır.

İttisal sürecinde kişisel kimliğin kaybolması, heyûlânî aklın her türlü maddi ve bireysel niteliklerden arınması, sürecin ittisali değil de ittihâd/aynileşme olduğu şeklinde anlaşılabilir. İbn Rüşd, Tanrı'nın nihai hakikatin ancak kişisel kimlik ve bireysel bütün niteliklerden arınarak idrak edilebileceğini düşünmesi, onu bu tür bir ittisali anlayışına götürmüştür. Her ne kadar İbn Rüşd, bir sufi ya da mistik olmazsa da tesis ettiği ittisali anlayışı, ittihâd düşüncesini andırması nedeniyle mistik/sufi bir doktrin gibi görünmektedir. Felsefesinin tamamında madde-suret, ayaltı-ayüstü, tekil-küllî gibi dualistik yapıyı vurgulamasına rağmen, heyûlânî aklın faal akıl ile ittisali düşüncesinde kesreti tek bir olanda eritmesi, aynileşmeyi andırması nedeniyle solipsistik bir karakter taşımaktadır. Ancak filozofun tecrübe temelli ittisali sürecine dair izahları dikkate alındığında savunduğu ittisali anlayışı, sufilerin savunduğu ittihâd anlamındaki bir aynileşmeden ziyade daha alt seviyedeki aklın daha üstün bir akıl ile birleşmesidir.

İbn Rüşd, ittisalin imkânına dair yaptığı tüm izahlara rağmen kesin bir şekilde ittisalin imkânını kanıtlayamadığının, ittisalin gerçekleşebileceği inancının ancak heyûlânî aklın faal akıl ile birleşmesiyle tam anlamıyla kanıtlanabileceğinin farkındadır. Ama yine de geliştirdiği argüman ve yaptığı izahlarla yetkinleşme anlamındaki ittisalin imkânını rasyonel olarak temellendirmeye çalışmıştır. İttisalin imkânını kanıtlamaya bu kadar çaba sarf etmesinin arka planında, genel anlamda felsefe ile dini doktrinlerinin uzlaşabileceğini, özelde ise aklın (nefsin) ölümsüzlüğünü felsefi düzlemde ittisali üzerinden rasyonelleştirme çabası yatmaktadır. Felsefi bağlamda izah ettiği akli yetkinleşme ile dini metinlerdeki nefsin kemalermesi, ölümsüzlük ve kişisel kimliğin devamı inancını harmanlamaya çalışmıştır.



Kaynaklar

- Aquinas, T. (1946a). *Summa Theologica*, I-III. (Trans. Fathers of English Dominican Province). New York: Benziger Brothers, Inc.
- Aquinas, T. (1946b). *The Commentary of St. Thomas Aquinas on Aristotle's Treatise on the Soul*. (Trans. R. A. Kocourek). Minnesota: St. Paul, Minn. College of St. Thomas.
- Aquinas, T. (1949a). *On Spiritual Creatures (De Spiritualibus Creaturis)*. (Trans. M. C. Fitzpatrick & J. J. Wellmuth). Milwaukee: Marquette University Press.
- Aquinas, T. (1949b). *The Soul: A Translation of St. Thomas Aquinas' De Anima (Disputed Questions on De Anima)*. John Patrick Rowan: B. Herder Book Co.
- Aquinas, T. (1956). *Summa Contra Gentiles*, I-IV. (Trans. J. F. Anderson). London: University of Notre Dame Press.
- Aquinas, T. (1968). *On the Unity of the Intellect Against the Averroists (De Unitate Intellectus Contra Averroistas)*. (Trans. B. H. Zedler). Milwaukee: Marquette University Press.
- Aquinas, T. (1999). *Commentary on Aristotle's De Anima*. (Trans. R. Pasnau). New Haven: Yale University Press.
- Aquinas, T. (2009). *Compendium of Theology*. (Trans. R. J. Regan). Oxford: Oxford University Press.
- Aquinas, T. (2013). *Commentary on Book II of the Sentences, Distinction 17, Question 2, Article 1*. (Trans. R. Taylor). *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Aristotelianism of the 13th Century*. (Eds. L. X. Lopez & F. and J. A. Tellkamp). Paris: J. Vrin, 279-96..
- Aristotle (1907). *De Anima*. (Trans. R. D. Hicks). London: Cambridge University Press.
- Arkan, A. (2015). *İbn Rüşd Psikolojisi: Fizikten Metafizığe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Black, D. (1993). Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology. *Journal of the History of Philosophy*, 31, 349-385.
- Black, D. (1999). Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 159-84.
- Davidson, H. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies*,



- Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press.
- Dönmez, S. (2009). *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu: 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Bağlamında Akıl ya da Akılların Birliği Problemi*. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Ivry, A. L. (1966). Averroes on Intellection and Conjunction. *Journal of the American Oriental Society*, 86 (2), 76-85.
- İbn Rüşd (1950). *Telbisü Kitabi'n-Nefs*. (Ed. A. F. el-Ehvani). Kahire: Mektebetu'n Nahdati'l Mısıriyye.
- İbn Rüşd (1967-73). *Tefsîr Mâ Ba'de't-Tabîa: Grand Commentaire de la Métaphysique*. (Ed. M. Bouyges). Beyrut: Dâru'l-Maşrîk.
- İbn Rüşd (1982). *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rusbd with the Commentary of Moses Narboni: A Critical Edition and Annotated Translation*. (Trans. & ed. K. Bland). New York: Jewish Theological Seminary of America.
- İbn Rüşd (2002). *Middle Commentary on Aristotle's De Anima: A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction*. (Trans. & ed. A. L. Ivry). Utah: Brigham University Press.
- İbn Rüşd. (2009). *Averroes's Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. (Trans. & ed. R. Taylor). New Haven: Yale University Press.
- Miller, F. (2012). Aristotle on the Separability of Mind. *The Oxford Handbook of Aristotle*. (Ed. C. Shields). Oxford: Oxford University Press, 306-39.
- Sarioğlu, H. (2012). *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Taylor, R. (2009). Intellect as Intrinsic Formal Cause in the Soul According to Aquinas and Averroes. *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*. (Eds. M. Elkaisy-Friemuth & J. Dillon). Leiden: Brill.
- Taylor, R. (2013). Aquinas and 'The Arabs': Aquinas's First Critical Encounter with the Doctrines of Avicenna and Averroes on the Intellect, In 2 Sent. d.1, q.2, a.1. *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Aristotelianism of the 13th Century*. (Eds. L. X. Lopez & F. and J. A. Tellkamp). Paris: J. Vrin, 142-183.



Öz: Çalışmamızda, Aristo'nun akıl tanımından hareketle kendi akıl doktrinlerini oluşturan İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın heyûlânî aklın faal akıl ile ittisalinin imkanı ve özdeşliği meselesine dair görüşlerinin neden ve ne ölçüde farklılaştığını ele alacağız. İbn Rüşd, kadim Yunan şarihleri Afrodisyalı İskender ve Themistius ile İbn Bacce'nin faal akıl tanımlarını benimseyerek faal aklın ayrı, ezeli ve tek bir akıl olduğunu; onun akledilirler üzerinden her bir bireyle ittisal ettiğini ileri sürerken; Aquinas ise faal aklın mümkün akıl gibi akli nefsin bir kuvvesi olduğunu, bireylerin sayısına göre niceliksel olarak arttığını iddia etmiştir. Faal aklın akledilirleri soyutlaması ve bilfiilleştirmesi hususundan İbn Rüşd ile hemfikir olmakla birlikte Aquinas, İbn Rüşd'ün ayrı ve tek faal akıl anlayışını genel anlamda iki açıdan eleştirmiştir. Bunlardan ilki, faal aklın ayrı, tek ve müşterek bir cevher olmadığı, nefsin bir kuvvesi olduğu; ikincisi de, faal aklın sonradan akledilirler üzerinden bireyle ittisalinin bireyi bizathi akleden kılama-yacağıdır. Buna göre bireyin bizatihi akleden olabilmesi için faal aklın nefsten ayrı, aşkın ve tek bir akıl değil, aksine nefsin akleden melekesinin bilfiil bir yönü olması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Thomas Aquinas, faal akıl, akledilirler, ittisal, özdeşlik.

